

Title	『入中論』第6章にみられる yogin について
Author(s)	加藤, 均
Citation	大阪外国語大学論集. 17 p.231-p.238
Issue Date	1997-09-30
oaire:version	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/79737
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

『入中論』第6章にみられる *yogin* について

加 藤 均

Some Remarks on *yogin* in the Sixth Chapter of *Madhyamakāvatāra-bhāṣya*

Hitoshi KATO

The term of *yogin* (meditator) is often found in not merely Buddhist texts but also philosophical literatures in early India. Because some meditation is essential for indian religions in general. The concept of *yogin*, however, is various in religions or sects.

The purpose of my study is to make clear the philosophical significance of *yogin* in Mādhyamika school, based on the sixth chapter of *Madhyamakāvatāra-bhāṣya* by Candrakīrti, a buddhist master of 7th century.

I

yogin (瑜伽行者) という用語は、インド仏教に限らず、インド思想上の諸文献に幾度となく現われるものである。それは、それらの思想がなんらかの実践を前提にしているからに他ならない。しかし、思想的な差異がある場合、*yogin* と云う用語がしめす内容が変化するのとは当然と言えるであろう。

インド中観派においてはその主な対論者の一つである瑜伽行唯識派と異なり、実践的側面の記述は少なく、実際どの様な修行階梯をもっていたのか明確にすることはできない。しかし、この *yogin* という用語は中観派の諸文献上も、容易に見いだせるものである。そこで、中観派の実践面を明らかにする一助として、本稿では、『入中論』第6章にみられる *yogin* の用例をもとにその思想的位置づけについて考察をすすめていきたい。

II

7世紀後半のプラーサンギカ派 (prāsaṅgika) の代表的論師、チャンドラキルティ (Candrakīrti) の主著『入中論』 (*Madhyamakāvatāra*) は、周知の如く330の詩頌 (kārikā) とその自註 (bhāṣya) からなり、主として『十地經』 (*Daśabhūmika-sūtra*) の十波羅蜜に依拠し

それぞれの階梯における中観の精髓を解説するものである。その後の中観派の思想的発展に与えた影響を考えれば、この論書の有する重要性は言うべくもない。特に第六現前地、般若波羅蜜多の章といわれる第6章には、全体の3分の2が割かれており、その冒頭には、

菩薩の第五地において、清浄な静慮波羅蜜多を得ていることによって第六地に等至する心に立場をおく、甚深なる縁起の眞実を見る菩薩は、清浄なる般若波羅蜜多 (prajñāpāramitā) によって滅を得ることになる。(MA p.73, 6-10)

と述べられているように、prajñā (智慧) の修習を中心課題とし、内容的には、他学派を批判しつつ、法無我を説く前半部と人無我を説く後半部に大別される。このような『入中論』第6章においてyogin (rnal ḥbyor pa) の用例は、20例ほど見いだせるが、その中、yoginの意味内容を知る手がかりとしてまず、問題にすべきは、人無我を説く後半部の属する第165偈とその註釈部分である。チャンドラキールティは第165偈で

およそ作者がない業はない故に、我所は我なくしてありえない。それ故に我と我所を空であると見て、かの瑜伽行者 (yogin, rnal ḥbyor pa) は解脱することになる。(MA VI-165)

と語り、それについて次のように註釈している。

陶師なくして壺があり得ないように、そのように我なくして我所もまたないのである。それ故に、我と我所が知覚されないことによって輪廻を見ないとき、瑜伽行者 (yogin) は解脱するのである。色等が知覚されないとき、そこにおいて、それに関連する貪欲等が生起しないことによって、声聞と独覚は、取ることなき涅槃を設定し、菩薩は無我とみるけれども、しかも、慈悲の他力によって菩提に至るまで、有の流れにとどまっているのであるから、賢明なものは、述べられたごときの無我を尋求すべきである。(MA p.287, 20-p.288, 9)

ここでは「我と我所が知覚されないことによって輪廻を見ないとき」即ち、人無我を了解したとき、yogin は解脱すると言われ、そういった yogin は、人無我を了解した声聞・独覚・菩薩と同一視される。もちろん、前二者と菩薩には、その後の対応、即ち無余依涅槃を達成するか、有の流れにとどまるかという差異があるが、これら三者が人無我を了解した認識レベルをyoginの到達点として設定されていることは明らかである。

このように yogin の意味内容として、菩薩の他、声聞・独覚を含めるのはチャンドラキールティの独自性による。すでに小川一乗博士が指摘されているように、その中観説においては人無

我の了解によって断ぜられるべき煩惱障は人執のみならず法執をもふくみうるものであり、所知障の遍断とは法無我の完遂とされるのである。(小川1988 p.47-51)

付言すれば、チャンドラキールティは第179偈abで「この無我は有情たちを解放させるために法と人という区別によって二種として〔仏陀により〕説かれた」と述べ、それを「そのなか、人無我は独覚と声聞たちを解脱させるために説かれ、菩薩たちは一切種智を得ることによって解脱さしめんがために〔二無我の〕両方が説かれた」(MA p.302, 6-9)と註釈しているように、仏陀が声聞・独覚には人無我を説き、菩薩には人法二無我を説いたという点に関してはそれを認めている。しかし、この点については、

声聞と独覚たちによっても、縁起の此縁性のみは見られるが、しかも、そうであっても、かれらにおいて、法無我が完全に修得されることはない。すなわち、三界繫の煩惱を排除する方便のみがある。かれらには、人無我を残りなく修習することがあると設定されている。(MA p.302, 9-14)

と補足しているとおり、人無我を了解した声聞・独覚は、法無我を完全に了解することはないが縁起の此縁性を見るとされる。換言すれば、人無我の了解には不完全であっても法無我の了解が前提となっており、その意味では六地に住する菩薩と同一視しうるのである。

この点は次の言葉からも確認できる。

実に遠行(地)以降、菩薩は自らの慧の力を生ずるから、声聞・独覚とを降伏するのであるが、以前の諸地においてはそうではないと知るべきである。(MA p.19, 14-16)

つまり、声聞・独覚との明かな差異が生じるのは第七地の遠行地以降であり、第六地以下においては菩薩といえども、声聞・独覚と同じ地平に立つことになるというのである。チャンドラキールティが唯世俗の聖者に声聞・独覚を含めたのは、その認識において菩薩と同等であると考えたに他ならなかったと言えよう。

以上のように、『入中論』第6章、即ち第六地で問題とされる yogin とは人無我を完全に了解した声聞、独覚、菩薩の認識内容に到達するものに他ならないが、これらの声聞等はまた、唯世俗の聖者としても位置づけられるものである。

拙稿1989で論究したように、チャンドラキールティの二諦説を特徴づけるものに唯世俗という概念がある。その二諦説は、認識主体と認識対象を対置させ、即ち非世間、世間(凡夫)、聖者、仏という認識主体がそれぞれ非世間世俗、世間世俗諦、唯世俗、勝義諦をその対象とし展開するが、そのなかで、唯世俗についての次のように語る。

また、これ（世俗諦）は、有染汚の無明を断じた声聞・独覺・菩薩、即ち、行を影像等の存在と等しくみる方々にとっては虚実の自性であるが、けっして諦ではない。（なぜならば）諦として見なされるものは存在しないからである。（世俗諦は）凡夫たちにたいしては迷わすものであるが、彼（凡夫）以外の人々にとっては幻の如くただ縁起性として（現れ）、唯世俗となるのである。それ（唯世俗）は所知障を特徴とする無明のみが現起するだけであるから、顕現をともしなうものを対象としている聖者たちにとって現われるが、無顕現を対象とするものたちにとっては（現われ）ないのである。（MA p.107, 19–108, 9）

凡夫が世俗諦として執着しているその同じものを、有染汚の無明即ち煩惱障を断じた声聞・独覺・菩薩は幻の如く縁起せるものとみるから、世俗諦はその眞実性を失い、唯世俗となるという。唯世俗に立場をおく聖者とは煩惱障を断じているが未だ所知障を断じていない声聞・独覺・菩薩であり、世俗の自性が空性であることを了解しているものなのである。そうであるなら、このような唯世俗の聖者と先ほど述べた *yogin* の用例の中でみた声聞達とは内容的に一致する。つまり、人無我を了解した *yogin* である、声聞・独覺・菩薩、それが唯世俗の認識主体である聖者と言えるであろう。

III

さて、それではこういった声聞等の認識内容に到達する *yogin* の実践とはいかなるものか。拙稿1991で一部指摘したように、これについては *vi√car* の使役形の派生語 *vicāra*（分析）という用語が鍵となる。

チャンドラキールティは第120偈で、

諸々の煩惱と過失はすべて有身見から生起していると知識によって観察される。実に、我はその対象として了解されるから瑜伽行者（*yogin*）によって我が否定されることになる。
（MA VI–120）

と語り、次のように註釈する。

それ〔我〕を否定して有身見を断滅するとき、煩惱と過失とが残りなく止滅することにおいて、我の分析（*ātma-vicāra*）が解脱を成就する方便である。それ故に有身見の所縁となっている我といわれるそれは一体なんであるかと瑜伽行者（*yogin*）はまず最初に我こそを分析する（*vicāryate*）のである。（*rnal ḥbyor je thog mar bdag kho na rnam par dpyod par byed do*）

—下線部筆者— (MA p.234, 18—p.235, 2)

ここでは vicāra (rnam par dpyod) は yogin (rnal ḥbyor) を主体として、我を否定していく、即ち人無我の了解する手段として位置づけられていることが読みとれよう。とは言っても、vicāraの対象は我に限定されるわけではない。すでに述べたように、人無我の了解は法無我の了解を前提にしており、チャンドラキールティが

世間の世俗は、その様に分析される場合、存在せず、考究されず周知のものとして存在する故に、それ故にこそ、瑜伽行者 (yogin) によってその次第により、分析される場合 (vicāryamāna), きわめて迅速に、眞実の深さを測るであろう。 (rnal ḥbyod pas rim pa ḥdi ṇid kyis ḥdi la rnam par dpyod pa na) —下線部筆者— (MA p.279, 1—5)

と述べているように、vicāra の対象は世俗的な存在すべてにわたる。つまり、vicāra は世間世俗を対象として無自性なる空性を明らかにしていく修行法と言え、それは『プラサンナパダー』に3例 (PR p.153, 13; 154, 4; 190, 11), 『入中論』にも1例 (MA p.112, 2) tattva-vicāra という用例があるように勝義を指向するものであることは間違いない。

こういった vicāra を行なう yogin こそが法無我を完全に修得してはいないが、それを了解し、人無我を完全に修得することができる、つまり、煩惱障即ち、有染汚の諦執を断ずることができると考えられよう。換言すれば、yogin が vicāra を行なうことによって、到達するのが唯世俗に立場をおく聖者であるといえるだろう。

また、vicāra (分析) は勝義を指向する故に prajñā と必然的に強い結びつきをもつ。チャンドラキールティは喩例の形で次のように説く。

分析 (vicāra) という火をおこす木をまさつすることによって生じる慧 (jñāna) の火が不可得という焼く働きをもっていることによって、車が残らず焼かれるならば、智慧 (prajñā) の火の薪となっている部分としても自立的に構築されてはいない。というのは、それはかならず焼かれるからである。(MA p.281, 1—6)

上記の引用にある慧 (jñāna) の火と智慧 (prajñā) の火は同義であり、それ故vicāra が prajñā を起こす働きをする、といえる。『入中論』では、vicāraと prajñā の関係を知り得ると思われる用例はそのほかには、次の1例が見いだされるだけである。

それ故に、空の聖教の密意を分析しない (avicāra) 人々には prajñā の熟練は結びつかず、かの識論は排除されるべきこそある。(MA p.163, 4—7)

少々疑問な所もあるが、これも *vicāra* なくしては *prajñā* の修得がないことを示していると読み取れると思われる。このように、*vicāra* と *prajñā* の関係を示す用例はこの2例だけであるが、『入中論』*vicāra* とみなしうる用例が20例近く見られる中、それらが第6章に集中してあらわれることは注目に値する。6章以外では第1章に十地経引用文中に2例（MA p.19, 15）、その註釈部分に1例（MA p.20, 3）見いだすのみで、その他の章では見られないのである。つまり、これは、*vicāra* というものが第六地すなわち、智慧（*prajñā*）の修習が行なわれる段階において開始されるということの傍証となる。これが正しいならば、*vicāra* は *prajñā* を修得するための方法をしめしているといえるであろう。

ただし、*vicāra* がどのような修行階梯の中に位置づけられるものなのかは残念ながら不明確である。*vicāra* という用語自体はアビダルマでは *vitarka* と対置され見られるように、早くに現れるものである。これらは漢訳ではそれぞれ「尋」、「伺」という語が与えられるが、どちらも観察するといった心の作用（心所）を意味する。ただ、*vitarka* が粗雑な作用であるのに対して *vicāra* は詳細な作用とされるのである。そして、これらは第二静慮において消滅すると言われる。

こういったアビダルマ的 *vicāra* は法（*dharma*）であり当然存在論的に説明され、使用される故に、チャンドラキールティの場合に見られるような *vicāryamāna*（現在分詞形）といった動詞の意味合いが前面に出るような用い方はされない。この点から言えば、中観的 *vicāra* とアビダルマ的 *vicāra* が直接的結びつくことはなく、内容的にも修行階梯を明らかにする手がかりともならない。しかし、チャンドラキールティが何故、アビダルマの存在論的な *vicāra* を想起さしめるような用語を自らの思想を語る際に使用したのかという疑問はこのこる。今、この問いに直接答える準備はないが、その使用例の多さから見て、すでにチャンドラキールティ以前に *yogin* の修行方法としての *vicāra* という中観的転用が行われていた可能性は否定できないであろう。

IV

ここまで『入中論』における *yogin* の思想的位置づけを考察してきたが、その後、どのように展開していくのであろうか。この点について最後に触れてみたい。

8世紀ごろに活躍したプラーサンギカ派の論師シャーンティデーヴァ（Śāntideva）の『入菩薩行論』（*Bodhicaryāvatāra*）第9章、般若波羅蜜の章では、その冒頭（第1偈－第4偈c）に次のように述べられている。

〔布施波羅蜜等の〕このすべての資助を牟尼は智慧のために（*prajñārtham*）説かれた。それ故、苦の減を願うならば智慧（*prajñā*）を生じしめるべきである。（BCA IX.1）

世俗と勝義、この二諦が認められる。認識の対象でないものは真実であり、認識は世俗であると言われる。(IX. 2)

そこでは、世間は瑜伽行者 (yogin) と凡夫との二種であると認められる。その中で凡夫の世間は瑜伽行者の世間によって否定され、瑜伽行者達も認識 (dhi) の優劣によって、より勝れたものに否定される。(IX 3 - 4 c)

ここで提示されている二諦説も大枠ではチャンドラキールティと同じく認識主体とその対象が問題となっているが、チャンドラキールティが提示した唯世俗の聖者という認識主体の代わりに、yogin が配置されていることは注目に値する。つまり、凡夫と仏との中間段階として yogin を置くばかりか、その認識の優劣を認め、上位のものは下位のものを排除すると言う。無論、この場合、最上位に立つのは般若波羅蜜 (prajñāpāramitā) を修習する yogin であり、五波羅蜜のそれぞれの段階に住するものをより下位とするのが適当である。

さらに、この第9章で問題になる yogin について、プラジュニャーカラマティ (Prajñākaramati) の『入菩提行論細疏』(Bodhicaryāvatāra-pañjikā) では「人無我なる三昧 (pudgalanairātmya-samādhi) を得ている」(BCA p.277, 12-13) と定義されており、この註釈が正しいなら、チャンドラキールティと同じく yogin は人無我の了解を求め、それを完遂するものと位置づけられると考え得る。

このように見えてくると、チャンドラキールティが間接的にしか語らなかった yogin と二諦説の関係、つまり yogin と声聞等の唯世俗の聖者との関係を、シャーンティデーヴァは yogin という言葉を二諦説に直接取り入れることによって、認識主体と対象という大枠には変更を加えずに二諦説自体を実践性の強いものに変容させようとしたと言えよう。そして、それは結果として、yogin のより明確な定義づけを生み出すことになったのである。

略 号

BCA *Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with the commentary Pañjikā of Prajñākaramati*, ed. Vaidya, P.L., Buddhist Sanskrit Texts No.12, Darbhanga 1960.

MA *Madhyamakāvatāra par Candrakīrti, traduction tibétaine*, pub. par Louis de la Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica IX, 1907-1912.

PR *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti*, pub. par Louis la Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica IV, 1903-1910.

参考文献

小川一乗 1988: 「通仏教としての法無我説」『空性思想の研究Ⅱ』文栄堂

- 加藤 均 1989 : 「vicāra と samvṛtimātra の関連性について」『大谷大学大学院研究紀要』第6号
C.W. Huntington 1989 : *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Madhyamika*, University of Hawaii Press
Peter Fenner 1990 : *The Ontology of the Middle Way*, Kluwer Academic Publishers
加藤 均 1991 : 「vicāra の実践的意味」『印度学仏教学研究』第38巻第2号

(1997. 5. 12 受理)